

## Visies op de markt: een markt van visies

### 1. Inleiding

Zoals de ongeregeldheden rond de conferentie van de *World Trade Organisation* (WTO) van 1999 in Seattle of de G-8 top Genua in 2001 demonstreerden, worden discussies over markt en waarden vaak gekenmerkt door Babylonische spraakverwarring en strijd.<sup>1</sup> Tegenover elkaar staan partijen die elkanders taal niet of nauwelijks spreken en elkaar voortdurend misverstaan. Terwijl op voornoemde bijeenkomsten gesproken wordt over verdere uitbreiding en liberalisering van de markteconomie teneinde de groei van de welvaart mondiaal nieuwe impulsen te geven, proberen tegenstanders met ogenschijnlijk eenzelfde doel voor ogen – namelijk behoud en verbetering van de voorwaarden om een goed leven te kunnen leiden – deze processen te dwarsbomen.

In de geschiedenis van de Westerse markteconomieën treffen we veelvuldig periodes aan waarin felle discussies worden gevoerd over de effecten op waarden en normen van de almaar voortschrijdende liberalisering en commercialisering. Aristoteles' kritiek op de *chrèmastikè* – economisch handelen waarbij het individu zich laat leiden door de sociale orde ondermijnend eigen gewin – lijkt dan telkens weer opnieuw actueel. Ook thans wordt weer door diverse groeperingen gewezen op het dreigend gevaar van wat we – als variatie op de uitdrukking 'het imperialisme van de economie' – 'het imperialisme van het marktprincipe' zouden kunnen noemen. Mogelijke opheffing van de zondagsrust, versoepeling van winkelsluitingstijden, initiatieven om voorzieningen zoals openbaar vervoer, ge-

zondheidszorg, reïntegratie van WAO-ers 'naar de markt te brengen' worden door die critici opgevat als evenzovele aanslagen op de waarden en de normen die ons historisch gegroeid besef van het *bonum commune* (het algemeen welzijn) belichamen.

In onze bijdrage gaan we bewust uit van de protesten tegen complete vermarkting en economische globalisering van alle levensdomeinen. Want in deze protesten steekt een fundamentele vraag die urgent is voor zowel de studie naar de werking van concrete marktprocessen als voor de studie naar normen en zingevende kaders van ons menselijk handelen. We zien het debat over vermarkting van allerlei levensdomeinen en over deregulering en re-regulering van markten als een signaal dat aangeeft hoe urgent het is om opnieuw de vraag te stellen wat een 'markt' eigenlijk is. Wat is eigenlijk aan de orde wanneer we de institutionalisering van interacties tussen mensen benaderen als een markt? Welk beeld van de wereld wordt daarmee 'ingesteld'? Welke structurering van ons handelen geven we daarmee vorm? We verstaan de protesten tegen vermarkting dus niet alleen als expressies van de vraag of er náást een institutie als de 'markt' – die dan op een functionalistische wijze zou worden opgevat – nog plaats is voor andere kaders waarin we ons handelen in een gemeenschap van mensen ordenen. Het gaat niet om functionalisme en méér. Het gaat ons ook niet om de vraag of de functioneel opgevatte markt is ingebed in andere structuren of over de vraag of er alternatieven zijn voor concurrentiële markt-systemen. Het gaat in die protesten volgens ons niet om 'concurrentie' en méér. De vraag die in de protesten tegen algehele vermarkting opklinkt, zien we als een vraag die het begrip 'marktmechanisme' als zodanig ter discussie stelt. We stellen ons in deze bijdrage voor de vraag of de institutie van de markt niet beter verstaan wordt wanneer we zoeken naar de regelmatigheden van de markteconomie als een patroon waarin we zingeven aan ons bestaan dan wanneer we zoeken naar de wetten van een mechanisme.

Kijken we naar de betrokkenheid van de economische wetenschap in deze ethisch-politieke discussie, dan valt op dat er ook onder *mainstream* economen opnieuw belangstelling voor deze problematiek ontstaat en wel vanuit het inzicht dat elk economisch handelen – zelfs dat van de *homo economicus* – waarden en normen veronderstelt. Deze hernieuwde belangstelling van economen voor ethisch-politieke aspecten van de economie is opmerkelijk, want eerder – in de tweede helft van de negentiende eeuw – had de economische wetenschap zich juist uit de politieke economie van Adam Smith losgemaakt omdat daarin wetenschap en ethisch-politieke discussie onvoldoende van elkaar gescheiden zouden zijn. Tot ver in de twintigste eeuw is er een splitsing blijven bestaan tussen economisch onderzoek naar marktprocessen en ethisch-politiek en theologisch-politiek onderzoek naar waarden.

Nu is er sprake van een doorbraak. De onderscheidenheid en differentiatie tussen economie en theologie en de kritische betrokkenheid op elkaar blijven, maar het dualisme ertussen verdwijnt. In de economische wetenschap staat de studie naar vorming en accumulatie van waarden centraal, maar groeit nu het inzicht dat waarden slechts binnen de zinhorizon van een samenleving en cultuur kunnen worden verstaan. In de theologie staat de studie naar de waarde van een religieuze zinhorizon centraal, maar groeit het inzicht dat deze slechts te verstaan is in zoverre ze wordt bemiddeld door een maatschappelijke en dus economische werkelijkheid. Komend vanuit achtergronden van onderscheiden wetenschappelijke tradities groeit het inzicht dat de klassieke dualismen binnen de eigen discipline en tussen de disciplines kunnen worden overwonnen.

In dit artikel belichten we de hedendaagse discussies over markt en waarde in relatie tot de nieuwe belangstelling van economen voor waarden en normen en de nieuwe belangstelling van theologen voor economie.

In de *eerste* paragraaf traceren we de hedendaagse pro-

blematiek waarin de discussies over 'meer en minder markt', over de werkingssfeer van het marktmechanisme staan. In de *tweede* paragraaf bespreken we redenen van een toenemend aantal mensen om in de conflicten over globalisering en toenemende economisering weer aandacht te schenken aan de betekenis van waarden en normen en plaatsen we deze pleidooien tegen de achtergrond van de nalatenschap van Adam Smith. In de *derde* paragraaf stellen we in het spoor van deze nalatenschap de vraag of een vernieuwde aansluiting gemaakt kan worden bij het denken van Smith over de regelmatigheden van de markteconomie en of daardoor het denken over de verhouding tussen markt en waarden fundamenteel kan worden verdiept. In de *vierde* paragraaf bespreken we de vraag of – met verdiscontering van de secularisatieprocessen die sinds Smith kenmerkend zijn geworden voor de autonome rationaliteit in de wetenschap, waaronder de economie – de betekenis van een religieuze zinhorizon voor ons bewustzijn van de werkelijkheid van de markt opnieuw aan de orde gesteld kan worden.

## 2. Markt en waarden in conflict?

Nemen we als voorbeeld het *World Economic Forum* in New York en de kritische tegenhanger het *World Social Forum* in Porte Alegre, dan botsen daar twee werelden op elkaar met rivaliserende interpretaties en waarderingen van een wereldwijde expansie van de markteconomie. Terwijl het eerste forum méér marktwerking in zowel de nationale als de internationale relaties opvat als het middel bij uitstek om voor eenieder – ook voor de armen – wegen te openen naar meer welvaart, wijst het andere forum erop dat verdere commercialisering en liberalisering van de economie vooral een bedreiging voor de levenskwaliteit vormt.

Wie de handboeken over economie erop naslaat om wat meer inzicht in het marktmechanisme te verwerven en

daarmee aanknopingspunten voor een dialoog tussen de strijdende partijen te vinden, zal vaststellen dat die literatuur nauwelijks hulp biedt. Uiteenzettingen over de standaard neoklassieke analyse van consumenten- en producentengedrag, van *input*- en *output*-markten, van algemeen evenwicht en allocatieve *efficiency* maken echter wel duidelijk waarom degenen die zich op die analyse oriënteren, weinig begrip kunnen opbrengen voor de in hun ogen ideologisch geladen kritiek op de verdere commercialisering en liberalisering van de economie. In de wereld van de standaard neoklassieke theorie is de door de critici gesignaleerde spanning tussen markt en waarden eigenlijk niet mogelijk. In de gangbare neoklassieke theorie staat de markt voor een coördinatiemechanisme dat in beginsel neutraal is ten opzichte van de waarden die de economische subjecten voorstaan.

Het begrip 'markt' verwijst in de standaard neoklassieke optiek naar de (fictieve) plaats waar vragers en aanbieders elkaar ontmoeten om vrijwillig en met wederzijdse instemming een ruil tot stand te brengen. Elk van de partijen staat 'iets' af om 'iets anders' wat voor haar op zijn minst van gelijke waarde is, ervoor terug te ontvangen. De ontmoeting op de markt heeft noch een positieve noch een negatieve invloed op het waardepatroon van de actoren. De markt vormt slechts een ontmoetingsplaats die mensen in de gelegenheid stelt om hoeveelheden van goederen en diensten tegen elkaar te ruilen conform de waarde die zij vanuit hun preferentieschema aan die goederen en diensten toekennen.

In deze interpretatie van de markt is spanning tussen markt en waarden ondenkbaar, omdat markt en waarden als het ware tot twee van elkaar gescheiden ordes behoren. De actoren worden opgevat als optimaliserende atomistische individuen met gegeven preferenties en de markteconomie heeft het karakter van een natuurlijke orde – een orde die als het ware in de natuur van de mens besloten ligt. Solitaire individuen wier gedrag geleid wordt door

doel-middelafwegingen bij voorgegeven preferenties, kunnen slechts als leden van een samenleving worden gedacht als hun interactie volgens de neutrale procedure van gelijkwaardige ruil wordt opgevat. Verzet tegen de markt als zou deze een bedreiging van waarden vormen, moet in dit perspectief bezien welhaast onvermijdelijk op onbegrip stuiten.

In tegenstelling tot wat de critici stellen, lijkt de markttransactie in het licht van het atomistisch-rationalistisch mensbeeld de waarborg bij uitstek dat mensen hun waardepatronen volledig tot hun recht kunnen laten komen. Waarom dan, zo zou in de geest van het neoklassieke denken geopperd kunnen worden, al die protesten tegen de voortgaande globalisering van de markteconomie en tegen het steeds verder doordringen van het marktmechanisme in levenssferen die wij gewoon zijn te onderscheiden van de economische sfeer, zoals religie, sport en gezondheidszorg? Het proces van liberalisering en commercialisering betekent in beginsel toch slechts dat mensen steeds meer in de gelegenheid gesteld worden om te denken en te handelen in overeenstemming met hun eigen waardepatronen?

Kijken we nu naar de protesten tegen de tendens van almaar verdergaande liberalisering en commercialisering, dan valt vooral op dat de kritiek gevoed wordt door een andere interpretatie van de problemen die zich bij de concrete processen van 'vermarkting' voordoen. Hier dringt zich de vergelijking op met de discussie in de jaren dertig van de vorige eeuw over de interpretatie van de toen almaar voortdurende massawerkloosheid. In het gangbare neoklassieke perspectief betrof het wel een ernstig maar geen fundamenteel probleem. Onder verwijzing naar het evenwichtschepend marktmechanisme werd er vanuit gegaan dat het een probleem betrof dat op termijn vanzelf zou verdwijnen. Critici die zich niet bij deze benadering wensten neer te leggen, drongen echter, vanuit andere visies op de markteconomie, aan op ingrijpen. Hier was

Keynes' cynische opmerking uit 1923 opnieuw actueel: '*In the long run we are all dead*'.<sup>2</sup> In het licht van de onvermijdelijke dood is elke urgente verandering 'betrekkelijk'. In zijn *General theory of employment, interest and money* van 1936 pleitte Keynes onder verwijzing naar het fundamentele probleem van *coordination failures* voor een geheel nieuwe algemene economische theorie.

Naar analogie van de gebeurtenissen in de jaren dertig zouden we kunnen stellen dat de hedendaagse critici van de tendens naar meer marktwerking proberen duidelijk te maken dat de problemen geen betreurenswaardige tijdelijke *neveneffecten* zijn maar evenzovele indicaties van fundamentele tekortkomingen in het vigerende denken over de markt.

Terwijl de voorstanders in abstracte termen de voordelen van meer markt schetsen, houden de tegenstanders niet op onder verwijzing naar de concrete alledaagse verhoudingen en processen de negatieve kanten onder de aandacht te brengen. Als het de globalisering betreft, dan protesteren sommigen bijvoorbeeld tegen de toenemende druk vanuit met name de Verenigde Staten om West-Europa via de WTO onder het motto van onnodige handelsverstoringen ertoe te dwingen de grenzen open te stellen voor het aanbod van hormoonvlees en genetisch gemodificeerde gewassen zoals maïs en soja.<sup>3</sup> Anderen achten het met het oog op dreigende tekorten in het aanbod van primaire goederen en diensten niet acceptabel dat de Wereldbank en het IMF (Internationaal Monetair Fonds) via hun leningsvoorwaarden ontwikkelingslanden, zoals Brazilië, ertoe dwingen hun energie- en watervoorziening te privatiseren.<sup>4</sup>

Weer anderen protesteren tegen wat zij noemen: de voortgaande economisering van zowel het maatschappelijke als het privé-leven. Zij zien deze economisering bijvoorbeeld in de flexibilisering van de arbeidstijd of in het versoepelen van de winkelsluitingswet. In hun kritiek op wat zij wel als het dreigend gevaar van de vierentwintig-



uurseconomie aanduiden, vragen zij aandacht voor problemen zoals de afnemende mogelijkheden om grotere en meer langdurige sociale verbanden te onderhouden en daarmee te participeren in sociale processen van zingeving – bijvoorbeeld christelijke rituelen in de context van de geïnstitutionaliseerde zondagsrust.<sup>5</sup> Men vreest dat zulke mogelijkheden bedreigd worden als zij enkel benaderd worden als een uitwisseling van goederen en diensten, en als andere waarden en normen daardoor verdwijnen.

Lijken de problemen rond liberalisering en commercialisering in de neoklassieke optiek veelal niet meer te zijn dan tijdelijke fricties, de kritiek waarvan in het bovenstaande enkele voorbeelden zijn gegeven roept ook nog een andere reactie op. Wie een pleidooi houdt om bijvoorbeeld de grenzen gesloten te houden voor genetisch gedomificeerde gewassen, of om de zondagsrust niet aan te tasten, zal snel de verdenking op zich laden gevestigde belangen van geprivilegieerde groepen te beschermen ten koste van anderen. Dergelijke pleidooien lijken in het perspectief van een wereld bestaande uit solitaire, monadische actoren niets anders dan pogingen om anderen het natuurlijke recht te ontzeggen om via de vrije ruil met anderen eveneens een zo hoog mogelijk welvaartsniveau te realiseren.

De critici van de voortgaande marktwerking zullen niet ontkennen dat het in hun protesten om belangen en belangenconflicten gaat. Ongetwijfeld zullen ook hier en daar achter zogeheten hogere sociale waarden zoals eerbied voor de gegeven natuur, behoud van tijd en ruimte voor het delen van de religieuze ervaringen, particuliere belangen schuilgaan, zoals het afschermen van de eigen afzet van landbouwproducten ten opzichte van innoverende concurrenten, het beschermen van het toeslagensysteem dat extra loon impliceert bij werken op een bijzondere dag zoals zondag. Toch laten de protesten tegen de voortgaande liberalisering en commercialisering van de samenleving zich niet volledig reduceren tot een strijd van geprivi-



legieerden die willen voorkomen dat hun machtspositie wordt aangetast. Het gaat om waarden die verwijzen naar normen en, meer nog, naar kaders waarin zingeving ligt uitgedrukt en wordt uitgedrukt.

In de kritiek op voortgaande marktwerking wordt een aspect van de concrete markteconomieën geïncrimineerd dat in een abstracte en formele kijk van de neoklassieke economie gemakkelijk over het hoofd wordt gezien. In relatie tot de concrete markteconomieën wordt namelijk duidelijk dat de markten weliswaar een ontmoetingsplaats zijn maar dan wel een ontmoetingsplaats met een eigen relatie tot zingevende kaders. Het volgende voorbeeld kan dit verduidelijken. Zoals iedereen sedert de val van De Muur weet, is het voor het doen ontstaan van een markteconomie in Oost-Europa niet voldoende gebleken om de instituties van de oude planeconomie op te ruimen. De moeizaam verlopende transitie van de Oost-Europese landen naar de markteconomie laat zien dat een goed functionerende markteconomie *marktconform* denken en gedrag veronderstelt. Dit wil zeggen, dat de oude instituties niet alleen erg resistent zijn en daarmee de overgang naar de markteconomie vertragen of zelfs belemmeren, maar vooral ook dat een markteconomie haar eigen institutionele kaders vooronderstelt.<sup>6</sup> Het transitieproces laat in het bijzonder zien dat marktconformiteit veronderstelt dat er vanaf de basis van de samenleving een denken over en een realiteit van *civil society* ontstaan.

In tegenstelling tot wat de standaard neoklassieke economie suggereert, blijkt een markteconomie niet vanzelf uit het niets te ontstaan, als de individuele actoren volledig op zichzelf worden teruggeworpen via het afschaffen van een planeconomisch collectivistisch regiem. In afwijking van wat de standaardtheorie veronderstelt, zijn marktconform denken en handelen blijkbaar niet in de vorm van een op doel-middelrationaliteit en op eigenbelang ingestelde natuur aan de individuele actoren voorgegeven. Zoals de uitdrukking *marktconform denken en handelen* al aangeeft,

hebben we bij dat type van denken en handelen te maken met denken en handelen dat in overeenstemming is met aan een markteconomie inherente waarden en normen. Met andere woorden, de markt is niet waarde-neutraal zoals in de oude neoklassieke economie wordt verondersteld. De markt is in haar structuur, werking en uitkomsten explicatie van vigerende zingevende kaders en interactiepatronen.

Op het eerste gezicht lijkt dit inzicht overeen te stemmen met wat de nieuw-institutionele stroming van neoklassiek denken tegenwoordig uitdraagt, namelijk dat een goed functionerende markteconomie bepaalde waarden en normen veronderstelt. Zo wordt inmiddels via publicaties van auteurs als North en Fukuyama in steeds bredere kring ingezien dat waarden en normen zoals *eerlijkheid*, *nakomen van afspraken* en *zich verantwoordelijk voelen voor eigen handelen* onmisbaar zijn voor het goed functioneren van de markteconomie.<sup>7</sup> Een deel van de kritiek op de verdere liberalisering en commercialisering van de samenleving houdt ongetwijfeld met dit punt – het belang van een adequaat institutioneel kader – verband. Ervaringen in heden en verleden met markteconomieën die door het ontbreken van een deugdelijk kader niet optimaal functioneerden, roepen als het ware vanzelf weerstand op tegen plannen voor meer marktwerking waarin onvoldoende aandacht bestaat voor het inzicht dat goede marktwerking om adequate deregulering én re-regulering vraagt.

De protesten tegen globalisering en de vierentwintig-uurseconomie maken ons echter ook erop attent dat het vraagstuk van markt en waarde dieper gaat dan het niveau van deregulering en re-regulering. Natuurlijk, de protesten vragen aandacht voor het belang van re-regulering ten behoeve van het goed functioneren van de markteconomie, maar dan wel in relatie tot de diepere vraag naar wat met dat *goede functioneren* in de brede ethisch-politieke en politiek-economische zin bedoeld wordt of bedoeld kan worden.

Als de protesten bezorgdheid om uitholling of zelfs verlies van waarden en normen uitdrukken, dan gaat het daarbij niet louter om het wel of niet behouden van specifieke waarden en normen, zoals het behoud van de eigen culturele identiteit, van biodiversiteit en de arbeidsloze zondag. Het betreft tegelijkertijd de meer algemene en diepere zorg dat met de voortschrijdende dominantie van de marktoriëntatie het denken en het handelen in toenemende mate een exclusief functionalistisch karakter krijgen en daarmee – via de marginalisering van de waarderationaliteitsoptiek – de mens steeds meer van zijn ware sociale aard zullen doen vervreemden. Onder verwijzing naar Marx' kritiek op het kapitalisme zouden we het protest tegen de steeds verder gaande invloed van het zogeheten marktmechanisme nu ook mede kunnen zien als een protest tegen de reïficatie ('verdinglijking') van in wezen sociale relaties in het perspectief van een tot het doel-middelaspect versmalde rationaliteit.

Zo zijn uiteindelijk ook de eerder genoemde waarden en normen die in het marktconforme denken en handelen besloten liggen, in dit versmalde doel-middelperspectief niet meer dan middelen gericht op het vlekkeloos laten verlopen van het marktmechanisme. Het begrip *waarden* verliest in dat perspectief zijn verwijzing naar een samenhangen stichtend, zingevend verband. Waarden verliezen als het ware hun *waarde*-karakter. In de formeel rationalistische wereldvisie gaat het in laatste instantie om niets anders dan gegeven behoeften die vragen om bevrediging door middel van goederen en diensten geproduceerd via de inzet van gegeven middelen – inclusief arbeid – in door technische relaties bepaalde productieverhoudingen. Ruil betekent in dit perspectief uitwisseling van *commodities* (handelswaren) overeenkomstig hun geschiktheid behoeften te bevredigen in een wereld van gegeven preferenties en gegeven omvang en verdeling van productiefactoren.

Wanneer we nu opnieuw de vraag stellen naar de relatie tussen markt en waarde, gaat het niet om preferenties die

aan elkaar toegevoegd kunnen worden. We dienen op-nieuw, en wel fundamenteel, de rationaliteit te onderzoeken die schuilgaat in het begrip markt.

### 3. Visies op markt en waarden onder het opzicht van rationaliteit

Zoals gezegd komen er steeds meer stemmen op in de nieuw-institutionele stroming van neoklassiek denken over economie die aandacht vragen voor de betekenis van waarden en normen in een goed functionerende markt-economie. Een voorbeeld dat bij de eerder besproken conflicten over globalisering en over de voortschrijdende economisering van de samenleving aansluit, treffen we aan in Fukuyama's studie van het globaliserend kapitalisme: *Trust. Social virtues and the creation of prosperity*. In de inleidende hoofdstukken bekritiseert hij het gebrek aan belangstelling voor waarden en normen – kortom cultuur – van de neoklassieke economie. Waarden en normen zouden een grotere rol in het menselijk handelen spelen dan in het neoklassieke model van de *homo economicus* verondersteld wordt. Zijn studie van de wereldwijde integratie van landen in de globale kapitalistische arbeidsdeling behandelt de verschillen tussen de economische prestaties van landen door gedrag te relateren aan de verschillende zin-verlenende waardepatronen in de respectievelijke landen.

Fukuyama's bespreking van het globaliserend kapitalisme kent diverse aanwijzingen dat de *homo economicus*-interpretatie van het menselijk gedrag fundamenteel ter discussie gesteld zou moeten worden. Een voorbeeld hiervan betreft zijn uiteenzetting dat uit het ontbreken van het *homo economicus*-patroon van handelen niet geconcludeerd mag worden dat dit handelen irrationeel is. Wat op het eerste gezicht niet rationeel lijkt volgens de *homo economicus*-interpretatie van rationaliteit, blijkt volgens Fukuyama bij nadere beschouwing van de vigerende zin-

en betekenis horizon wel degelijk rationeel te zijn.<sup>8</sup> Hier wordt erop gewezen dat de formele rationaliteit waarop de economie zich richt, niet conform het neoklassieke model abstract-formalistisch opgevat moet worden, maar geïnterpreteerd moet worden in relatie tot de in de concrete maatschappelijke context heersende waarderationaliteit.

Fukuyama stelt dus de algemene geldigheid van het klassieke model ter discussie. Maar toch doet hij dat niet op een fundamentele wijze. De *homo economicus*-interpretatie van het menselijk gedrag wordt als zodanig niet ter discussie gesteld door Fukuyama. Zijn theorie is die van een *twenty percent solution*. Volgens deze oplossing zou het *homo economicus*-model de economie nog steeds voor tachtig procent verklaren.<sup>9</sup> Dit is een voorstel in termen van *minder rationaliteit en meer waarden*, vergelijkbaar met de behandeling van economische en maatschappelijke vragen in termen van *minder of meer markt*.

De overeenkomst met de eerder besproken discussies over de expanderende en globaliserende markteconomieën houdt hier echter niet op. In het licht van dit voorbeeld bezien, is het veelbetekendend dat Fukuyama het tachtig-twintig procentschema zelf niet hanteert, hoewel hij die oplossing wél aanbiedt. In zijn benadering is geen sprake van rationeel handelen versus waardegeleid handelen zoals de tachtig-twintig procent-benadering veronderstelt. De doel-middelrationaliteit van de *homo economicus* die de neoklassieke economie als het wezenskenmerk van rationaliteit zonder meer beschouwt, wordt hier als een specifieke vorm van formele rationaliteit geduid in relatie tot de vigerende waarderationaliteit.

In deze paragraaf zullen we de *homo economicus*-optiek van de neoklassieke economie in het licht van alternatieve visies nader verkennen. We volgen hierin het voorbeeld van Fukuyama die in zijn heroriëntatie op de uitgangspunten van de economische analyse op Adam Smith terugrijpt: *'As Adam Smith well understood, economic life is deeply embedded in social life, and it cannot be understood apart*

*from the customs, morals, and habits of the society in which it occurs. In short, it cannot be divorced from culture*'.<sup>10</sup> We zullen nader ingaan op wat Smith bedoelt als hij stelt dat economisch handelen niet los van de bredere culturele context kan worden gezien. Net zoals Fukuyama zullen we vaststellen dat Smith' kijk op de economie niet met de *homo economicus*-optiek overeenstemt. Er zal echter ook blijken dat het van een misinterpretatie van Smith getuigt als er een overeenkomst gesuggereerd zou worden met de hybride *twenty percent solution* waarin een *homo economicus*- en een cultuur- of waardegeoriënteerde aanpak worden gecombineerd in termen van *minder van het een en meer van het ander*.<sup>11</sup>

Voor het economisch denken van Adam Smith is de breuk kenmerkend met de aristotelisch-scholastieke opvatting dat vrij, door eigenbelang ingegeven handelen op gespannen voet staat met het *bonum commune*. In lijn met de traditie vatte hij het economisch denken op als politiek-economisch denken, waarbij niet alleen het eigenbelang in relatie met het algemeen belang wordt gezien, maar ook de politieke autoriteit – de *sovereign* bij Smith – politiek verantwoordelijk voor de welvaart van de natie wordt geacht. Als Schots Verlichtingsdenker gaf Smith echter een andere uitwerking aan die idee van politieke economie. Vrij handelen overeenkomstig het eigenbelang vormde in Smith' interpretatie van de eigentijdse *commercial society* niet een bedreiging maar een voorwaarde voor het *bonum commune*. De liberalisering en commercialisering van de economie werd positief gewaardeerd in overeenstemming met het algemene verlangen naar autonomie van het individu in denken en handelen.<sup>12</sup>

Hobbes ging uit van atomistische individuen die zonder absoluut heerser automatisch in een *zero sum game* verwickeld zouden raken waarin de één een wolf is voor de ander. Smith daarentegen zag het individu als een sociaal individu, dat wil zeggen: een individu voor wie de relaties met anderen mede constituerend zijn voor zijn zelfbewustzijn

en zijn handelingsmotivatie. Het is met andere woorden een misvatting dat Smith het probleem van de relatie tussen individu en samenleving trachtte op te lossen door erop te wijzen dat de mens zich zowel door egoïstische als ook door altruïstische motieven laat leiden. Met sociaal individu wordt hier niet bedoeld dat het individu altruïstisch in plaats van egoïstisch ingesteld is, maar dat de handelingsmotivatie – meer algemeen de zingeving en de zinbeleving – van het individu altijd een samenlevingscontext veronderstelt.

Net zoals Hobbes zag Smith heel goed dat rivaliteit een belangrijke rol in de onderlinge relaties van mensen speelt. Hij interpreteerde die rivaliteit echter niet als louter botsing tussen volledig gesloten – monadische – individuen, waarbij winst voor de één verlies voor de ander impliceert. Smith zag dat rivaliteit ook een aspect van wederkerigheid heeft en daarmee een zeker samenbindend vermogen. Concurrentie krijgt in dat perspectief de dubbele betekenis die we ook in het oorspronkelijke Latijnse werkwoord *concurrere* aantreffen, namelijk van wedijver en verenigen. Een voortdurend verlangen naar wederzijds ervaren waardering impliceert rivaliteit in verbondenheid.

Meer toegespitst op de economie betekent dit, dat Smith opteert voor een ethisch-politieke benadering van de productie en de verdeling van rijkdom, waarbij economisch handelen wordt geduid als een aspect van de voortdurende inspanning van de actor om zich in relatie tot anderen als een waardevol subject te manifesteren en te beleven. In Smith' optiek is het dan ook een misvatting om de niet aflatende inspanning van de mens om de aarde te ontginnen en rijkdom te creëren te verklaren als het resultaat van de in elk individu voorgegeven drang om eveneens voorgegeven behoeften zo efficiënt mogelijk te bevredigen.

Aan de hand van diverse voorbeelden demonstreert Smith in *The theory of moral sentiments* dat aan ons menszijn een wederzijdse betrokkenheid op prijzenswaardigheid – *mutual sympathy* – eigen is.<sup>13</sup> We zijn ons echter vaak



niet bewust van die betrokkenheid en verwarren haar met de affecties die zich tegen de achtergrond van die betrokkenheid manifesteren, zoals sympathie of medeleven. Smith bespreekt tal van situaties waarin deze en andere affecties gevoeld worden. Door die affecties opnieuw in dialoog met de lezer te duiden expliciteert hij de grondervaring dat 'wij' ons menszijn in concurrentie met anderen zelf gestalte geven en beleven. Ons verlangen naar *mutual sympathy* impliceert dat wij voortdurend zowel reëel als imaginair de communicatie met de ander zoeken en in gedeelde kaders van zin- en betekenisverlening zowel zelfbewustzijn als handelingsmotivatie ontwikkelen.<sup>14</sup>

In *The wealth of nations* refereert Smith aan dit zelfordenend beginsel van *mutual sympathy* als hij de zelfregulerende markteconomie via het fenomeen arbeidsdeling fundeert in de typisch menselijke neigingen tot overtuigen, overreden, ruilen en handel drijven.<sup>15</sup> Een verklaring die de arbeidsdeling als het resultaat opvat van rationeel keuzegedrag, wijst Smith af. In zijn uiteenzetting over de economische relevantie van arbeidsdeling staan het nut en de functionaliteit wel centraal, maar deze begrippen refereren niet aan de gangbare *homo economicus*-optiek. Hoe Smith de begrippen *nut* en *rationaliteit* in het licht van zijn herinterpretatie van *mutual sympathy* begrijpt, maken de betreffende passages in *The theory of moral sentiments* duidelijk.

Als we onszelf, los van de sociale context, als gesloten individuen proberen te beschouwen, dan kunnen we, aldus Smith, van veel goederen die we in de dagelijkse praktijk als nuttig en begeerlijk ervaren, niet meer uitleggen waarom dit zo is. Van de concrete sociale omgeving geïsoleerd, resteren uiteindelijk behoeften die welhaast vanzelf bevredigd worden. Refererend aan de wijze waarop wij ons in het dagelijkse leven met goederen omringen, demonstreert Smith dat nutsbeleving gerelateerd is aan de verwachte nieuwe leefsituatie die het betreffende goed in combinatie met de andere goederen oproept. In commen-

taar op andere interpretaties van het begrip 'nutsbeleving', stelt Smith expliciet dat hij hiermee een nieuw inzicht in de discussie introduceert. Een goed spreekt aan in relatie tot de beelden die wij van onszelf en voor onszelf in de concurrentie om *mutual sympathy* als nastrevenswaardig ontwerpen.<sup>16</sup>

Ten aanzien van de idee van de rationele actor presenteert Smith een soortgelijke uiteenzetting. Wederom aan de hand van diverse voorbeelden laat Smith zien dat wij in de context van onze moderne, geordende en welvarende samenleving geneigd zijn ons bestaan en handelen mede zin en betekenis te geven als onderdeel van aansprekende, goed functionerende systemen. Als wij ons deze rationele reconstructies eigen maken, gebeurt echter vaak hetzelfde als wat Smith ook zelf ten aanzien van de receptie van Newtons wetten van de kosmos ervoer.<sup>17</sup> De virtuele beelden worden zo vertrouwd dat wij deze als de realiteit zelf ervaren. Wij vergeten dat het om een reconstructie gaat. De gereconstrueerde functionaliteit van ons gedrag wordt misverstaan als de reële motor van de gebeurtenissen. Wij gaan onszelf zien als subjecten die met hun rationaliteit zowel het eigen individuele handelen als de maatschappelijke processen bewerkstelligen, aldus Smith. De subjectbeleving wordt subjectivistisch en het beeld van *oorspronkelijke veroorzaker* wordt niet langer contextueel verstaan.<sup>18</sup> Dit wil zeggen, het subject wordt volledig zelf-referentieel opgevat. Het neemt de gedaante aan van het kaderloze atomistische individu zoals wij dat in de neoklassieke economie tegenkomen in de figuur van de *homo economicus*.

Keren we na de korte excursie over Smith' uitzettingen over nut en rationaliteit terug naar zijn kijk op markteconomie. Zoals eerder al is aangegeven, zocht Smith in discussie met andere Verlichtingsdenkers naar een nieuwe kijk op de mens en de wereld, die mede zin en betekenis zou geven aan de zich voltrekkende commercialisering en liberalisering van de samenleving. De geborgenheid die

het baldakijn van troon en altaar ooit had geboden, was tot een dwangbuis geworden. Er was grote behoefte aan een wereldvisie die de drang naar autonomie in denken en handelen als een waardevol aspect duidde van een nastrevenswaardige orde. De angst dat eigenbelang zonder externe dwang de samenleving zou doen desintegreren was nog steeds actueel.

Smith' benadering was bijzonder. Hij zocht de oplossing niet in aangeboren eigenschappen en faculteiten, waardoor de vreedzame, stabiele maatschappelijke orde als het ware in de mens voorgeprogrammeerd zou zijn. In Smith' optiek wordt de maatschappelijke orde gedragen door de cohesie van de *mutual sympathy*. De orde wordt verstaan als de neerslag van de communicatie- en de concurrentieprocessen waarin mensen zichzelf en hun wereld zin en betekenis verlenen. De orde noch de autonomie zijn in dit perspectief voorgegeven. Naar vorm en inhoud zijn zij onverbrekkelijk verbonden met de concrete maatschappelijke praktijk van zingeving en betekenisverlening.

Vatten we nu met Smith de markteconomie op als de expressie van die communicatie- en concurrentieprocessen terzake van de productie en verdeling van rijkdom, dan zal duidelijk zijn dat eigenbelang gevormd in de communicatie en de concurrentie van de markt, in deze optiek geen desintegrerende maar juist een integrerende kracht in de maatschappij is. De vrije markteconomie is in dit perspectief een zichzelf regulerende praktijk van productie en verdeling van rijkdom. Enerzijds maken de marktprijzen deel uit van de handelingshorizon, in de zin dat zij in relatie tot de vigerende natuurlijke – of anders gezegd – de normale prijzen een kader van sociale waarden en normen vormen die de actoren mede oriëntatie geven in hun handelen. Anderzijds vormen de marktprijzen ook de resultante van de interactie van de actoren die ieder voor zich met hun handelen uitdrukking geven aan de eigen interpretatie van die waarden en normen.

Smith ziet in de zelfregulerende capaciteit van de markteconomie niet de werking van voorgegeven natuurwetmatigheden, zoals later wel in de (neo)klassieke economie verondersteld wordt. Het begrip *vrije markteconomie* is in Smith' optiek een figuur bedoeld om het complex van marktinteracties, met verwijzing naar zijn *sympathy*-theorie, als een welgeordend, zin- en betekenisvol geheel voor te stellen. Het betreft een interpretatie van de vrije markteconomie in lijn met Smith' visie op wetenschap: een ge-professionaliseerde praktijk van duiden en verklaren van verschijnselen en ervaringen in relatie tot een als zin- en betekenisvol ervaren ontwerp van orde.

Toegespitst op de maatschappijwetenschap *economie* betekent dit dat het in Smith' optiek de taak van de *economie* is de welgeordendheid van de vrije markteconomie steeds weer opnieuw in relatie met de eigentijdse *commercial society* als een richtinggevend idee voor handelen te expliciteren.<sup>19</sup> In deze optiek op economie zijn empirisch-analytisch verklaren en ethisch-politiek duiden aan elkaar gerelateerd, zoals bijvoorbeeld Smith' kritisch commentaar op de neiging van ondernemers tot factievorming, met machtsconcentratie en vooral met machtsmisbruik als gevolg, demonstreert.<sup>20</sup>

De idee van de vrije markteconomie met daaraan gereleateerd het *natural system of perfect liberty and perfect justice*, fungeert in Smith' werk als een utopie, een horizon die – met de blik op de toekomst – de vigerende regels betreffende de productie en de verdeling van rijkdom in een kritisch perspectief plaatst.<sup>21</sup> Smith refereert met het *natural system of perfect liberty and perfect justice* niet aan een verondersteld geheel van voorgegeven natuurwetmatigheden waarmee de concrete economische processen via deregulering of re-regulering in overeenstemming zouden moeten worden gebracht. Van belang is dat voor Smith strikte naleving van de regels van rechtvaardigheid een *sine qua non* is voor de continuïteit van een samenleving.<sup>22</sup> Vatten we de communicatie en de concurrentie volgens de

*mutual sympathy* op als een spel, dan veronderstelt een welvarende samenleving verder dat de actoren vooral ook in de sfeer van de productie en de verdeling van rijkdom competent en gemotiveerd zijn.<sup>23</sup>

Na Smith blijven de vrije markteconomie en het autonome individu de leidende beginselen van het economisch denken, maar de interpretatie van die beginselen ondergaat fundamentele veranderingen. De klassieke economen na Smith lezen zijn uiteenzettingen over het zelfregulerend vermogen van de markt niet tegen de achtergrond van een op *sympathy* gebaseerde moraalfilosofie. Ricardo benadert de economie als een zelfstandig domein waarvan de natuurwetmatigheden geëxpliciteerd dienen te worden om tendensen in de economie te kunnen traceren en becommentariëren. Onder verwijzing naar de ijzeren wetmatigheden van de productie en van de verdeling van rijkdom verplaatst de aandacht zich naar de effecten van die wetmatigheden en meer in het bijzonder naar de daaruit resulterende eindtoestand, de zogeheten *stationary state*.<sup>24</sup>

Smith verstond de autonomie van het individu in de relatieve betekenis dat de actor zijn persoonlijkheid voor zichzelf en voor anderen gestalte geeft in de concurrerende communicatie met anderen. Na Smith gaat men de autonomie als absolute autonomie opvatten. Het sociale individu wordt een atomistisch individu van wie het gedrag bepaald wordt door voorgegeven handelingsbeginselelen. Handelen wordt niet meer als *rule-governed* maar als *law-governed* geïnterpreteerd. De economie verliest haar ethisch-politieke oriëntatie. De doel-middelrationaliteit krijgt niet alleen de overhand op de waarderrationaliteit, maar zij verdringt deze ook volledig door de economie tot een functionalistisch geïnterpreteerd systeem te reduceren. Het economisch waardebegrip komt dan ook los te staan van het ethisch-politieke denken. De waarde van een goed wordt niet langer in relatie tot de heersende sociale waarde- en normenpatronen geïnterpreteerd. In Ricardo's arbeidswaardeleer refereert waarde aan de hoeveelheid

arbeid die technisch gezien nodig is om het betreffende goed te produceren.

J.S. Mills sociaal-institutionele herinterpretatie van het verdelingsvraagstuk alsmede Marx' historisch-maatschappelijke benadering van het kapitalisme kunnen gelezen worden als pogingen om de regels van de verdeling, respectievelijk de productie en de verdeling van rijkdom opnieuw als *regels* op de onderzoeksagenda te zetten. Deze pogingen en andere alternatieve projecten als die van de Engelse en Duitse historische scholen vonden echter weinig weerklank.

In de neoklassieke economie worden de regels als voor-gegeven beschouwd, zij het dat de regels nu verondersteld worden *in nucleo* besloten te liggen in de natuurlijke aanleg van het individu. In walrasiaanse terminologie betekent dit dat als gewaarborgd wordt dat de *homo economicus* echt vrij – dat wil zeggen zonder belemmeringen – is, er automatisch via de markt een toestand van algemeen evenwicht zal intreden, die Pareto-optimaal is.<sup>25</sup> In deze optiek wordt verondersteld dat het individu volgens een doel-middelalgoritme handelt. Waarde wordt daarbij opgevat als de expressie van de functionele spanning tussen gegeven behoeften en gegeven middelen.

Kritiek op deze positie door onder anderen de Amerikaanse institutionalisten leidde aanvankelijk, in de eerste decennia van de twintigste eeuw, tot een heroriëntatie in de geest van Smith' optiek. De herinterpretatie van onder meer de spelregels van de productie en de verdeling van rijkdom zette echter niet door, getuige de terugkeer naar de natuurwetbenadering van de keynesiaanse macro-economie in de jaren veertig en vijftig.

Na een nieuwe scholenstrijd in de jaren zestig, zeventig en tachtig, is er nu weer sprake van hernieuwde belangstelling voor het regelgeleide karakter van economisch handelen. De context waarin dat nu gebeurt, verschilt echter wezenlijk van vroegere situaties. De scholenstrijd na het echec van de keynesiaanse macro-economie heeft inmid-

dels tot gevolg gehad dat de oude richtingenstrijd tussen voor- en tegenstanders van de neoklassieke economie evolueert naar een dialoog over uitgangspunten en interpretaties van gehanteerde begrippen.<sup>26</sup>

In brede kring wordt thans ingezien dat de autonomie van het handelend individu als relatieve autonomie moet worden verstaan. Over hoe die relatieve autonomie moet worden verstaan, lopen de meningen echter uiteen. In de discussies speelt het begrip *institutie* een centrale rol, maar in de interpretatie van de relatie tussen handelend individu en institutie vormen de oude rivaliserende referentiekaders nog veelvuldig een bron van onbegrip en strijd onder de discussianten. Terwijl nieuw-institutionalisten het concept *institutie* nog vaak gebruiken om de tekortkomingen van het oude neoklassieke *homo-economicus*-model te ondervangen, hebben oud- en neo-institutionalisten in hun kritiek op diezelfde oude neoklassieke economie niet zelden te weinig oog voor nieuwe ontwikkelingen in de nieuw-institutionele economie. Echter, zoals recente publicaties van Furubotn en Hodgson aangeven, maakt het gedeelde inzicht dat de autonomie van het individu een herinterpretatie behoeft, de tijd rijp voor dialoog.<sup>27</sup>

In het kader van de hedendaagse discussies over markt en waarde pleiten wij hier met een hernieuwde lezing van Smith voor een hernieuwde hermeneutische benadering van de markteconomie. Dit wil zeggen: een benadering waarin de actor als een interpreterende actor en handelen als regelgeleid handelen worden opgevat. In de volgende paragraaf wordt deze hermeneutische benadering nader toegelicht. De vierde paragraaf gaat tot slot in op de vraag hoe het klassieke concept van de *homo economicus* niet alleen verdiept kan worden met het concept van 'zinnelijkheid' maar tevens met het concept van 'subjectieve substantialiteit'. Daarbij wordt nagegaan hoe – met verdiscontering van de secularisatieprocessen die sinds Smith kenmerkend zijn geworden voor de autonome rationaliteit in de wetenschap, waaronder de economie – de betekenis



van een religieuze zinhorizon voor ons bewustzijn van de werkelijkheid van de markt opnieuw aan de orde gesteld kan worden.

#### 4. Een hermeneutisch perspectief op de markteconomie

Wanneer men een markteconomie opvat als een geheel van instituties die onze handelingsvrijheid structureren, dan kan in de geest van Smith de markteconomie tevens worden opgevat als een geheel van instituties die in een evolutionair proces verwickeld zijn.<sup>28</sup> De 'wetten' van een markteconomie zijn geformaliseerde en informele gedragsregels. Deze regels verschaffen kaders waarbinnen een actor keuzen maakt. Daardoor is het verstaan en begrijpen van deze regels onontbeerlijk om het gedrag van de actor op de markt te verklaren. Want deze regels zijn voor de actor zelf en voor de anderen in wier blikveld deze verstaan wil worden, onontbeerlijk om zijn plaats en plaatsing op de markt te bepalen. De 'wetten' van de markteconomie zijn dus geen wetmatigheden in de naturalistische zin van het woord. Het zijn veeleer regelmatigheden die – formeel, bijvoorbeeld juridisch, of informeel, bijvoorbeeld door stijl of gewoonte – vanuit hun doelen en vanuit hun motieven verstaan kunnen worden. Om de werking en de effecten van het menselijk handelen in een markteconomie te begrijpen, is daarom van belang om de betekenissen te analyseren die door actoren worden toegekend aan de waarden die op de markt worden uitgewisseld. Daarom is een interpretatieve of hermeneutische benadering van de markteconomie erg dienstig en zelfs onontbeerlijk. Dan kan worden verklaard waarom ontwikkelingen die naar meer marktwerking leiden, zulke grote sociale conflicten oproepen, zoals naar voren kwam in de aanhef en in de eerste paragraaf van deze bijdrage.

Deze paragraaf zal toelichten waarin deze hermeneuti-

sche benadering van de markteconomie bestaat en waarom deze wetenschappelijk van belang is. De invalshoek die hiervoor wordt gekozen, is een analyse van het concept van de *utility*. Er waren ook andere invalshoeken mogelijk geweest om de hermeneutische benadering toe te lichten, bijvoorbeeld het concept van de transactiekosten of het concept van preferenties. Maar het concept van de *utility* bekleedt een uitermate centrale plaats in de economie en in de economische wetenschap.<sup>29</sup> In paragraaf 2 kwam al naar voren dat voor veel goederen die we in de dagelijkse praktijk als nuttig en begeerlijk ervaren, geldt dat de nutsbeleving ervan gerelateerd is aan de verwachte nieuwe leefsituatie die het betreffende goed in combinatie met de andere goederen oproept. Een goed spreekt aan in relatie tot de beelden die wij van onszelf en voor onszelf in de concurrentie om *mutual sympathy* als nastrevenswaardig ontwerpen. Met als nuttig beschouwde goederen en diensten situeert een actor zich in een wereld die de horizon is van betekenisnetwerken. Goederen en diensten hebben nut omdat ze zin hebben binnen een bepaalde horizon en elementen zijn van een netwerk van als waardevol beschouwde betekenispatronen. Teneinde een hermeneutische benadering van de markteconomie te verduidelijken, is een nadere analyse van het concept van de *utility* daarom van groot belang.

In de gangbare economische theorievorming wordt ervan uitgegaan dat de actor die via de markt naar een zo groot mogelijke behoeftebevrediging streeft, uiteindelijk bij gegeven budget en prijzen een evenwicht zal bereiken waarbij het marginale nut van een goed per geldeenheid voor alle relevante goederen genivelleerd is.<sup>30</sup> Op die wijze wordt 'het huishouden' van de actor het beste gediend in zijn streven naar welvaart. De definiëring van de marginale nutswaarde impliceert welbeschouwd dus een interpretatie van de reeks van alle goederen die als relevant beschouwd kunnen worden voor 'het huishouden' van de actor. Wanneer water in ongekend ruime mate voorhan-

den is in dit huishouden, zal het geen deel uitmaken van deze reeks en niet worden meegerekend bij de bepaling van de marginale nutswaarden. We maken echter tegenwoordig mee dat in toenemende mate de vraag opkomt of water niet langzamerhand ook betrokken dient te worden in onze definiëring van welvaart, omdat het, bijvoorbeeld door milieuvervuiling, een goed wordt dat niet langer eindeloos beschikbaar is. In zulke situaties krijgt water een kritische betekenis voor gezondheid. Wanneer het niet (langer) eindeloos beschikbaar is, wordt het een element in een netwerk van als waardevol beschouwde betekenispatronen. Water wordt een *utility* op een markt.

Vraagt het handelen van de consument op de markt nu om *verstaan*? Deze vraag is van belang omdat we ervoor pleiten willen de economische theorievorming te verbreden met een hermeneutische benadering van de markteconomie. Hoewel onder het begrip hermeneutiek uiteenlopende theorieën schuilgaan, is het hoe dan ook een theorie over de uitleg van teksten en van verschijnselen in het dagelijks leven waarin de kennisinteresse gericht is op het *verstaan, begrijpen of interpreteren* (hier worden deze drie termen als synoniemen gebruikt). In de hermeneutiek of interpretatieleer gaat het om verstaan van betekenissen.<sup>31</sup> Men onderzoekt de betekenissen van een zaak of toedracht (hier: handelen op de markt teneinde de nutswaarde van goederen of diensten te maximeren) door deze toedracht kritisch en met het oog op toekomstige mogelijkheden in te bedden in een concrete maatschappelijke context en in een concreet mensbeeld en wereldbeeld. Wanneer bijvoorbeeld Schumpeter het kapitalisme analyseert als een productiesysteem dat zich door een daaraan inherente dynamiek zal ontwikkelen in de richting van socialisme waarin geen *entrepreneur* meer zal bestaan, geeft hij betekenis aan het kapitalisme.<sup>32</sup> Hij bedt de economische verschijnselen van het kapitalisme in op een kritische wijze in een concrete context en haar mogelijkheden.

Vraagt het handelen van de consument op de markt om

*verstaan?* Is de maximering van nutswaarde een aangelegenheid die om interpretatie vraagt zodat door een analyse van de betekenis ervan beter begrepen kan worden waarom de actor op de markt zo handelt? In de lijn van Smith denkend, dient men zich dan af te vragen waarom door maximering van de nutswaarde iemand op de markt prijszwaardig wordt. En dat lijkt nog steeds een adequate vraag te zijn.

Er wordt in de literatuur op gewezen dat economisch handelen verstaan kan worden als een handelen dat gericht is op 'de toe-eigening van tekenen van rijkdom'.<sup>33</sup> In paragraaf 2 kwam al naar voren dat volgens Smith het economisch handelen dient te worden geduid als een aspect van de voortdurende inspanning van de actor om zich in relatie tot anderen als een waardevol subject te manifesteren en te beleven. Op de markt verzamelt men *commodities* waarvan de waarden ingebed zijn in een formeel en informeel netwerk van bepalingen, structuren, gewoonten. Binnen dat concrete geheel wordt aan deze *commodities* het karakter van begerenswaardigheid toegeschreven. Schapen, slaven, juwelen en optieregelingen zijn begerenswaardig binnen soms zeer uiteenlopende maatschappelijke contexten. De contextueel bepaalde begerenswaardigheid stuurt in belangrijke mate de keuzen van de actoren op de markt. In een samenleving als de onze is de begerenswaardigheid van benzine erg groot, omdat het rijden van een auto een duidelijk teken is van rijkdom. Daarom is de nutswaarde van benzine erg groot.

Een kernpunt in deze benadering van economische rationaliteit is de veronderstelling van het mimetisch karakter van het menselijk handelen, dus ook van het economisch handelen. Onze begeerte is gericht op goederen en diensten *omdat* ze in het bezit zijn van voor ons relevante anderen. In een concrete sociale en culturele interactie krijgen goederen en diensten een betekenis als begerenswaardig omdat concrete en relevante anderen ertoe toegang hebben, respectievelijk ons de toegang versperren.

Wij gaan in de toekomst door met kolenwinning, zei onlangs een Chinese handelspartner van een zeer hoge *executive officer* van Shell tegen hem, ondanks de bezwaren die vanuit het Westen nu gemaakt worden vanwege de milieuvervuilende effecten ervan. Want ook wij willen energiewinning die ons in staat stelt om juist als in het Westen elke familie tenminste één auto te bezorgen.

De maximering van de nutswaarde kan verstaan worden als een handelen dat erop uit is maximaal diensten en goederen te verwerven omdat deze de betekenis van begerenswaardigheid hebben. Door zich te voorzien van een maximale hoeveelheid van begerenswaardige goederen en diensten, streeft de actor op de markt ernaar om – in termen van Smith – zo prijzenswaardig mogelijk te zijn. Dat geeft betekenis aan zijn handelen en aan zijn keuzen. Dit is een eerste voorbeeld waarom door maximering van de nutswaarde iemand op de markt prijzenswaardig wordt.

Een tweede voorbeeld betreft de vraag hoe de welvaart van individuen of groepen is te vergelijken en te beoordelen. Vroeger probeerde men deze vraag nogal eens te beantwoorden door de feitelijke behoeftebevrediging te projecteren op een normatief schema van primaire, secundaire, tertiaire, etc. behoeften. Het hedendaagse pluralisme in de beleving van behoeften en van manieren van behoeftebevrediging staat op gespannen voet met deze benadering. Het verlangen van mensen om hun eigen individualiteit via de leefstijl tot gelding te brengen, lijkt op het eerste gezicht de oude neoklassieke opvatting te ondersteunen, dat interpersoonlijke vergelijking en beoordeling van welvaart door het subjectieve karakter van de nutservering eigenlijk niet mogelijk is.

De Nobelprijswinnaar Amartya Sen weigert deze conclusie te trekken. Hij zoekt via herinterpretatie van het welvaartsbegrip naar wegen om de inhoudelijke discussie over maatschappelijke en individuele welvaart te doen herleven met volledige erkenning van het hedendaagse verlangen naar meer pluralisme in leefstijl.<sup>34</sup> Sen wijst de neo-

klassieke welvaartstheorie af, omdat deze het welvaarts-vraagstuk opvat als een formeel probleem van nutsmaximering van atomistische actoren bij gegeven preferenties en middelen. Sen nodigt uit om welvaart te verstaan in termen van de concrete positieve vrijheid die mensen in hun sociaal-economische positie ervaren en in hun handelen demonstreren. Bij welvaart gaat het volgens Sen primair om iemands potentieel aan 'economische functies': wat kan iemand doen of zijn in het economische verkeer.

Economisch handelen wordt hier niet versmald tot het op rationele wijze selecteren uit een voorgegeven set van alternatieve goederencombinaties. Het hedendaagse verlangen naar pluralisme brengt Sen tot het inzicht dat het in een markteconomie om de vraag gaat in hoeverre mensen in de gelegenheid zijn om zelf hun vrijheid inhoudelijk gestalte te geven door in verkeer met anderen economische functies te realiseren die hun persoonlijke kijk op zichzelf en op de wereld reflecteren. Door de vergelijking en beoordeling van welvaart in termen van economische functies op te vatten laat Sen zien dat hij ervan uitgaat dat er een intrinsiek verband bestaat tussen iemands handelen en diens persoonlijke beeld van de wereld en van zijn eigen plaats daarin. In die optiek zijn, in afwijking van de gangbare neoklassieke economie, doeleinden en middelen gegeven noch gescheiden van elkaar, maar inhoudelijk aan elkaar gerelateerd via de persoonlijke waarderende interpretatie die de actor geeft aan zijn eigen sociaal-economische handelingscontexten.

Met bovenstaande voorbeelden willen we laten zien dat de economische wetenschap gebaat is met de ontwikkeling van een concept van interpretatieve rationaliteit. Om het economisch gedrag van een actor adequaat te verklaren, dient de onderzoeker mede op zoek te gaan naar diens zingevend mensbeeld en wereldbeeld. In dat gedrag geeft de actor als het ware zijn (economische) interpretatie van de wereld en van zijn plaats daarin. Bij een verdere verdieping van het sociaal-economische model, zoals bijvoorbeeld

bepleit door Folmer,<sup>35</sup> dient dan ook tevens aandacht besteed te worden aan de vraag hoe empirisch vaststelbare aspecten van zingeving in het model verdisconteerd kunnen worden.

We zijn bezig om te illustreren dat in de rationaliteit welke aanwezig is in het begrip *utility* niet alleen een dimensie te onderscheiden is die als doel-middelrationaliteit omschreven kan worden. Er is *in* de rationaliteit van het begrip *utility* ook een dimensie aan te wijzen die als betekenis kan worden aangeduid. De actor op de markt laat allerlei redenen gelden bij het maken van de keuzen die gericht zijn op maximering van zijn nut. (De actor op de markt laat ook allerlei andere *doelen* gelden voor zijn handelen, andere doelen dan nutsmaximering, maar wij beperken ons hier tot dit ene doel: nutsmaximering). Wat we willen illustreren is, dat bij de keuze van dit doel zowel redenen gelden die doelrationeel van aard zijn alsook redenen die teruggevoerd kunnen worden op betekenissen die de actor vanuit een mensbeeld en wereldbeeld geeft aan zijn nutsmaximerend handelen. Daarom is het van belang om in de economische wetenschap niet alleen aandacht te hebben voor de doelrationele aspecten van het nutsmaximerende handelen maar om in de economische wetenschap ook oog te hebben voor redenen die een *zin* geven aan het nutsmaximerend handelen. In onderscheid tot de term 'doelrationaliteit' kan deze andere dimensie 'zinrationaliteit' worden genoemd. Van doelrationele verklaringen spreekt men wanneer men nutsmaximering verklaart vanuit het perspectief van 'systeemintegratie'. Van 'zinrationaliteit' is sprake wanneer nutsmaximering verklaard wordt als een patroon van regelgeleid handelen.<sup>36</sup> In het perspectief van 'systeemintegratie' worden *utilities* en de maximering ervan zuiver functionalistisch opgevat en helemaal losgemaakt van een subject en diens vrijheidsopvatting en vrijheidsruimte. In het perspectief van zinrationaliteit worden ze beoordeeld in het licht van sociale preferenties die in



een politiek en religieus perspectief rationeel verantwoord worden.

## 5. Arrangementen en grenzen van de markteconomie

In de derde paragraaf hebben we laten zien hoe de nalatenschap van Smith kan leiden tot een nieuwe benadering van de regelmatigheden van de markteconomie en hoe daardoor het denken over de verhouding tussen markt en waarden fundamenteel kan worden verdiept. Het onderwerp van de vierde paragraaf sluit daarbij aan. De verdieping van het klassieke concept van de *homo economicus* vraagt niet alleen om het concept van 'zinrationaliteit' maar tevens om het concept van 'subjectieve substantialiteit'. Met dat begrip willen we de nalatenschap van Smith niet alleen recht doen onder het opzicht van de economische rationaliteit maar ook onder het opzicht van de zinhorizon waarbinnen een verdiept begrip van economische rationaliteit begrepen dient te worden. In het licht van het concept 'subjectieve substantialiteit' zullen we ook de vraag stellen of – met verdiscontering van de secularisatieprocessen die sinds Smith kenmerkend zijn geworden voor de autonome rationaliteit in de wetenschap, waaronder de economische wetenschap – de betekenis van een religieuze zinhorizon voor ons bewustzijn van de werkelijkheid van de markt opnieuw aan de orde gesteld kan worden. In een geseculariseerde wereldvisie kunnen we die religieuze zinhorizon niet langer direct en onbemiddeld aan de orde stellen als een toegevoegde waarde die komt bovenop het economische vertoog. We willen ze aan de orde stellen als een mogelijkheid die perspectief geeft aan de vrijheid van de economische actor om in een concrete samenleving bijdragen te leveren aan een cultuur van humaniteit.

We hernemen om te beginnen de gedachtegang van Sen. Hij nodigt uit om welvaart te verstaan in termen van de concrete positieve vrijheid die mensen in hun sociaal-

economische positie ervaren en in hun handelen demonstreren. Bij welvaart gaat het volgens Sen primair om iemands potentieel aan 'economische functies': wat kan iemand doen of zijn in het economische verkeer. De capaciteit om te kiezen kan men volgens Sen niet losmaken uit de concrete mogelijkheden waarin is ingebed wat voor actoren in deze situatie een waardevol leven is. In meer ethische termen gesteld, betekent het dat de voorstelling van de *eudaimonie* (het goede leven) in een wederkerig-kritische relatie staat met de reikwijdte van waardevolle functies en capaciteiten. Alleen concrete waardevolle functies en capaciteiten kunnen inhoud geven aan het begrip van 'het goede leven'. De inhoud van deze categorie kan niet anders worden geformuleerd dan met hulp van tijds- en cultuurbepaalde werkelijke mogelijkheden om een humaan leven te leiden. Deze particulariteit maakt van het ideaal van 'het goede leven' telkens weer iets anders. Maar wanneer in de concrete markten binnen een reële economie aan de realisering van functies en capaciteiten de betekenis van 'het goede leven' wordt gehecht, wordt de feitelijkheid van de economische werkelijkheid binnen een horizon geplaatst die een zin ervan uitdrukt. Deze set van functies en capaciteiten bestempelen als 'het goede leven', drukt uit dat er een samenhangen stichtend verband in naar voren komt. Het wordt mogelijk om van een concrete set van functies en capaciteiten te stellen dat ze in dienst staan van humaniteit. In de verbeelding van de humaniteit als horizon kunnen ook religieuze tradities een zinvolle plaats krijgen.<sup>37</sup>

Met zijn capaciteiten-benadering wil Sen voorkómen dat het economisch verdoog behept raakt met wat hij met een term van Karl Marx 'goederenfetisjisme' noemt. Marx gebruikt de term *Warenfetichismus* om aan te duiden dat arbeidsproducten die als waren worden geproduceerd, niet meer herkend worden als voortkomend uit maatschappelijke betrekkingen. Ze komen – op een 'geheimzinnige wijze', zegt Marx – te staan tegenover de maatschap-

pelijke verhoudingen van de producenten.<sup>38</sup> Waren lijken 'natuurlijke' eigenschappen te hebben, zegt Marx. Naar het oordeel van Sen zijn goederen en diensten echter geen doelen op zich. Ze zijn naar zijn oordeel middelen om waardevolle functies en capaciteiten te bereiken. Zo bezien gaat het op de markt, ook wanneer men daar streeft naar maximering van nutswaarden, om het bereiken van een optimaal geheel van functies en capaciteiten. En wat optimaal is, wordt volgens Sen intrinsiek meebepaald door de elementen van het geheel waarbinnen men feitelijk te kiezen heeft. Een optimalisering van woonfuncties bijvoorbeeld betekent onder de wetgeving van Nederland anno 1930 iets anders dan onder de wetgeving anno 1990. Een optimalisering van zorgfuncties heeft door ontwikkelingen in de medische wetenschap en technologie aan het einde van de twintigste eeuw een heel andere betekenis dan aan het begin van deze eeuw.

De capaciteiten-benadering impliceert een nieuw concept van de keuzevrijheid van de economische actor. Deze vrijheid wordt niet als een *rational choice* benaderd. Want de subjectiviteit van de actor staat niet geïsoleerd van de omstandigheden waarin deze keuzes maakt. Op de markt is de actor een drager van initiatieven die gerelateerd zijn aan instituties waarbinnen ze slechts als initiatieven naar voren kunnen komen (denk aan het onderscheid tussen een slavenmarkt in de zeventiende eeuw en een aandelenmarkt in de twintigste eeuw). En op de markt is een actor iemand die zichzelf wil realiseren binnen een horizon van met anderen gedeelde overtuigingen over de werkelijkheid (denk aan het onderscheid tussen iemand die handelt in wapens en iemand die in dezelfde periode en in dezelfde samenleving handelt in kunst). De vrijheid die een actor heeft om te handelen, is niet leeg maar gevuld. Het economisch betoog van Sen staat in de context van een wijsgerig pleidooi, een pleidooi voor waardepluralisme. In dat wijsgerig pleidooi, zo schrijft De Beus, is bij Sen ruimte voor een 'veelvoud aan religieuze, metafysische, morele en poli-

tieke overtuigingen. De uiteindelijke menselijke waarden zijn veelvoudig, vaak moeilijk te combineren en in geval van strijdigheid ook onverenigbaar (ongeschikt voor een redelijke en rationele schikking)'.<sup>39</sup> De Beus schrijft dat Sen ruimte wil laten voor onvolledige rangschikking, tragische verdelingsproblemen, zoek- en leergedrag. Alleen in de beperkingen en gegevenheden van een concrete situatie kan worden 'opgezocht' en voorlopig omschreven welke set van goederen en diensten onze actuele inzichten omtrent het goede leven nader zal komen dan een andere set zou doen.

Sen erkent bovendien dat een dergelijke beoordeling niet enkel wordt ingegeven door de functies en capaciteiten van het eigen leven. De *pains and pleasures* die mijn bestaan kenmerken, hoeven niet enkel voort te komen, zo zegt hij, uit bronnen in iemands eigen leven maar kunnen ook ontstaan door het meeleven met de ellende van anderen. Vaak is niet zozeer het ontberen van goederen en diensten iets dat *pain* veroorzaakt als wel het ontbreken van, of het onthouden worden van, rechten op goederen en diensten. De begerenswaardigheid van menige *commodity* is eerder verbonden met het recht op toegang ertoe dan met het feitelijk bezit of genot ervan. Een bezinning op mensenrechten, ook op de religieuze fundering ervan, heeft op deze wijze een plaats binnen de economie. Binnen een dergelijke benadering van de economie is ruimte voor onderzoek naar het feitelijk arrangement van de rechtvaardigheid als onvervreemdbaar kenmerk van 'het goede leven'. En de kernvraag zal telkens zijn of er sprake is van vrijheid dan wel van 'fetisjisme'.

Deze overwegingen maken ook begrijpelijk welke de inzet is van de heftige strijd over de globalisering van de economie waarvan aan het begin van dit artikel gewag gemaakt werd. Omdat de ordening en schikking van functies en *capacities* niet losstaat van maar wezenlijk verbonden is met vraagstukken van rechtvaardigheid en zin, is een economie een zaak waarover niet 'neutraal' kan wor-

den gedacht en gesproken. Op een ironische wijze worden de protesten tegen globalisering vaak samengebracht in de term antiglobaliseringsbeweging. Dat is ironisch, juist omdat deze protesten zo wereldwijd, zo 'geglocaliseerd' zijn geworden. Een van de kernpunten van de protesten is dat de moderne markten wél internationaliseren maar daarmee niet wereldwijd vrij zijn geworden. Er is heel veel niet vrij in de wereldeconomie, schrijft Greetje Witte-Rang.<sup>40</sup> Er is, stelt zij, vaak sprake van een onechte liberalisering omdat bijvoorbeeld rijke markten importbeperkingen instandhouden die arme markten de toegang ontzeggen, omdat eigen producenten vaak met meer geld worden gesteund dan aan ontwikkelingsgelden naar andere markten wordt overgedragen, omdat onuitvoerbare eisen tot schuldvermindering worden gesteld. Wat zij nodig acht zou men kunnen aanduiden als een arrangement van de rechtvaardigheid, 'een beleid dat uitgaat van werkelijke behoeften. Dat wil zeggen: per land bekijken hoeveel schuldvermindering er nodig is, welke marktbescherming er wel en niet op zijn plaats is, welke hulp gegeven moet worden. En ook: het doorvoeren van aanpassingsprogramma's in de westerse landen, op het gebied bijvoorbeeld van handel en milieu. Dat vraagt ook om een steviger rol voor nationale overheden en internationale (v n!) regelgeving dan past in het huidige neoliberale discours'.<sup>41</sup>

In zo'n arrangement komt naar voren wat eerder over menselijke waarden is gezegd: dat ze uiteindelijk 'veelvoudig zijn, vaak moeilijk te combineren en in geval van strijdigheid ook onverenigbaar (ongeschikt voor een redelijke en rationele schikking)'.<sup>42</sup> Zo'n arrangement kent wél een innerlijke structuur, een verband in een economische strategie, maar het is tegelijk nooit meer dan een onvolledige rangschikking, het kent altijd tragische verdelingsproblemen en het vergt altijd zoek- en leergedrag.

De economische actor is dus een actor binnen een veld van instituties; het is een actor die verward is in een plu-

ralistisch veld van waarden; het is een actor die verwickeld is in een strijd om wat mensenrechten zijn. Dat actorschap is dus niet 'leeg' en onbepaald maar heeft substantie. In termen van Smith wordt deze substantie omschreven met het begrip *mutual sympathy*. In termen van hedendaags wijsgerig onderzoek is het begrip *mutual sympathy* te verstaan als een uitdrukking van de 'subjectieve substantialiteit'<sup>43</sup> die kenmerkend is voor de menselijke identiteit. In hedendaags wijsgerig onderzoek wordt de mens in zijn vrijheid en subjectiviteit niet benaderd als een monade – als een geïsoleerd individu – die op een onmiddellijke wijze bij zichzelf aanwezig is. Evenmin wordt het menselijke individu opgevat als een exemplaar van een groep of soort alleen. Handelen op de markt is een van de wijzen waarop de mens zijn identiteit, zijn vrijheid en subjectiviteit realiseert door bij zichzelf aanwezig te zijn in het andere. In de kern van het economische vertoog steekt een probleem van wijsgerige aard, namelijk de vraag hoe de markt als 'het andere' van de economische actor verweven is met zijn autonomie en met zijn menselijke mogelijkheid tot transcendentie (zichzelf overstijgen) en op deze wijze verweven is met de wijze waarop hij zingevend op de wereld betrokken is.

De subjectieve substantialiteit is een benaderingswijze van identiteit die wordt gekenmerkt door een innerlijke dialectiek; ze kent een aantal gestalten die in onze historische werkelijkheid onderscheidbaar vóórkomen en die op elkaar betrokken zijn als dimensies van een zich ontwikkelende historische gestalte. Het ik is zichzelf in de beweging van het transcenderen. De alteriteit, die vele gezichten heeft, is wezenlijk voor het ik. De filosoof Heyde schrijft daarover: 'De geschiedenis van de vrije subjectiviteit is vol ambiguïteiten. Ze is vol van allerlei paradoxale samenhangen: verwerkelijking en slijtage van het ik, dominante stroom en riskante tegenstroom, innerlijkheid en veruiterlijking, transcendentie en vervluchtingen in de immanentie van de wereld, mysterie en zichtbaar-

heid'.<sup>44</sup> In het spoor van de wijsbegeerte van Hegel maakt Heyde duidelijk dat de menselijke identiteit, opgevat als subjectieve substantialiteit, in drie gestalten verschijnt (de begeerte, de strijd en de erkenning) en dat ze pas in de derde gestalte tot haar bestemming komt. We zullen kort op elk van deze gestalten ingaan en ze formuleren in economische termen.

De eerste en meest elementaire gestalte is die van de *begeerte*. De identiteit van de actor op de markt realiseert zich in eerste instantie door een tekort en een gemis. De actor is er als iemand die een tekort aan *commodities* wil opheffen. Maar de begeerte staat niet alleen in het teken van het tekort maar ook in het teken van de expressiviteit. Door zichzelf te voorzien van goederen en diensten die overigens zelf geen karakter hebben van subjectiviteit en vrijheid, drukt het individu uit wat het verlangt te zijn. De goederen en diensten zijn overigens per definitie zaken die verdwijnen en die daarom steeds opnieuw moeten worden vervangen of aangevuld. De begeerte is daarom de gestalte van de actor waarin deze zijn afhankelijkheid en zwakte ervaart. De gerichtheid op het andere blijkt hier steeds onderhevig aan mogelijke mislukking. De dingen hebben slechts de status van een verdwijnend consumptiegoed. Ze stellen de actor niet in staat om opgenomen te worden in een zichzelf verwerkeliijkende vrijheid. Daarom is er nood aan andere types van bemiddeling van identiteit en alteriteit.

De tweede gestalte van de actor op de markt is die van iemand die *strijd* moet leveren, iemand die slechts in de wedijver met anderen kan komen tot het verwerven van *commodities* waarin hij zichzelf kan uitdrukken. Om de vrijheid en subjectiviteit te realiseren, kan de actor op de markt er niet aan ontkomen om zich in een waagstuk aan anderen te verbinden door een strijd met hen aan te gaan. Heyde schrijft: 'Hegel neemt hier in zijn "verhaal" een fundamentele ervaring op die de mens doormaakt wanneer hij zich als een vrij wezen gestalte zoekt te geven. Zonder



een doorbreken van de onmiddellijke verzonkenheid in de natuur en van alle vitale dynamismen die daarin werken, is waarlijk zelf-zijn niet mogelijk. Om vrij te zijn is het niet voldoende zijn zelfstandigheid tegenover een ander te bevechten. Men moet er ook in slagen zich te bevrijden van een onmiddellijke afhankelijkheid van het leven zelf. ... Als de strijd op de eigen dood uitloopt, verspeelt het ik de meest elementaire voorwaarde van de vrijheid, namelijk het leven'. 'De transcendentie moet in het leven zelf blijven'.<sup>45</sup>

De derde gestalte van de vrije actor op de markt is de gestalte van de *erkenning* van de ander. De erkenning van de ander op de markt impliceert instituties die juridisch en contractueel zijn. Maar erkenning impliceert meer dan deze formele manier waardoor anderen op de markt bewegingsruimte hebben. Erkenning impliceert ook een impliciete bereidheid om de ander als een concurrent in diens vrijheid naast je te dulden omdat je deze acht als een persoon wiens vrijheid respect vergt.<sup>46</sup> Erkenning impliceert dat concurrentie wordt verstaan als een communicatie met anderen die ook zelfwaarde en zelfstandigheid kennen. Markteconomie vergt daarom de instituties van een *civil society*. Men kan zeggen dat in de derde gestalte wordt gerealiseerd wat Smith, komend vanuit een ander wijsgerig referentiekader, voor ogen stond met *mutual sympathy*. In de derde gestalte van vrijheid en subjectiviteit is de *homo economicus* geen uitdrukking van een atomistisch opgevat individu dat alleen doelrationele beweegredenen kent, maar een individu dat in zijn handelen op de markt een eigen verhouding tot zijn vrijheid en subjectiviteit realiseert.

Aan het slot van deze bijdrage gaan we nog een keer terug naar het begin ervan. De debatten over markt en waarde spelen zich niet af in de bezadigde rust van een academie waar tijd en ruimte voldoende bestaan om alles aan alle kanten kalm te overwegen. De debatten maken veeleer

deel uit van een heftige politieke strijd over wat we in de inleiding noemden: het al dan niet vermeende imperialisme van de markt. En we zeiden in de inleiding dat voor velen ons besef van het 'bonum commune' de inzet van de strijd is.

Wij hebben naar voren gebracht dat naar ons inzicht deze strijd om een problematiek handelt die geen recht gedaan wordt door de vraag naar meer of minder marktwerking. De processen van liberalisering en commercialisering confronteren ons met fundamentele vragen naar het type van rationaliteit en het type van subjectiviteit en vrijheid die schuilgaan in het gangbare begrip van markt. We hebben deze vragen geplaatst tegen de achtergrond van de nalatenschap van Adam Smith en deze geherinterpreteerd in het licht van deze actuele en met conflicten beladen vraagstukken omtrent liberalisering en commercialisering. We hebben vastgesteld dat in het licht van deze nalatenschap twee centrale aspecten ervan van groot belang zijn om de problemen te analyseren die door liberalisering en commercialisering nu op ons afkomen. We hebben deze twee punten omschreven als interpretatieve rationaliteit en subjectieve substantialiteit en beschouwen ze als inzichten die naar voren komen uit een herinterpreterende studie van Smith die geschiedt in het licht van onze actuele problemen.

Beide concepten zijn naar ons oordeel van groot gewicht omdat ze het klassieke concept van de *homo economicus* fundamenteel van zijn gerichtheid op een atomistisch opgevat individu ontdoen en wel op een wijze die het opnieuw mogelijk maakt om politiek-economische vragen te stellen. Het moge duidelijk zijn dat de huidige omstandigheden in de wereld het stellen van dergelijke vragen weer urgent maken. We wezen daarop al in het begin van onze bijdrage en komen daarop nog eens terug. Om de urgentie van politiek-economische vraagstellingen te onderstrepen, verwijzen we naar hetgeen de secretaris-generaal van de Verenigde Naties Kofi Annan zei op 4

februari 2002 op het *World Economic Forum* in Porto Alegre. Hij stelde daar dat 'de onaangename werkelijkheid (is) dat markten een premie zetten op succes en de neiging hebben de armen te straffen voor het simpele feit dat ze arm zijn'.<sup>47</sup> Hij riep bedrijven op om werkelijk ernst te maken met deze situatie en de handen uit de mouwen te steken. Kofi Annan aarzelde niet om te zeggen: 'Overgelaten aan hun armoede, zullen deze landen zeer waarschijnlijk instorten en terugvallen in conflicten en anarchie, een bedreiging voor hun burens en in potentie – zoals de gebeurtenissen van 11 september ons meedogenloos hebben laten weten – een bedreiging van de wereldwijde veiligheid'.

De hier geürgeerde verantwoordelijkheid en ernst gaan veel verder dan de vraag naar meer of minder marktwerking en veel verder dan de vraag of er mogelijkheden bestaan om morele waarden als exogene factoren te betrekken in de verklaring van het handelen van actoren op de markt. Hier gaat het om vragen naar een fundamenteel recht op leven en toekomst<sup>48</sup> dat in de werking van de concrete marktprocessen besloten ligt of door de werking van die processen ontkend wordt. Hier gaat het om een oproep dit fundamentele recht te erkennen en om de daarmee verbonden erkenning van het feit dat een markt niet een neutraal mechanisme is dat voor de een leven bevordert en voor de ander zijn dood.

Hier is een politiek-economisch ontwerp van het *bonum commune* geboden dat de markt benadert als een institutie waarin arrangementen van rechtvaardigheid getroffen kunnen en moeten worden die, ook al kennen ze elementen van voorlopigheid en tragische verdelingsproblemen, armoede bestrijden. Hier is een politiek-economisch ontwerp van het *bonum commune* geboden dat enerzijds erkent dat de geschiedenis van de vrije subjectiviteit vol is van ambiguïteiten maar dat anderzijds inzichtelijk maakt dat er binnen de vele horizons van religieuze, metafysische, morele en politieke overtuigingen voor allen een

recht bestaat om op de markt een eigen verhouding tot vrijheid en subjectiviteit te realiseren.

#### NOTEN

- 1 Zie met betrekking tot het vraagstuk van globalisering onder anderen: D. Barrez, *De antwoorden van het antiglobalisme. Van Seattle tot Porto Alegre*, Roeselare: Globe, [Brussel]: 11.11.11, Amsterdam: Mets & Schilt, 2001; F. Houtart en F. Polet, *The other Davos. The globalization of resistance to the world economic system*, Londen: Zed Books, 2001; *Ophef. Tijdschrift voor hartstochtelijke theologie*, 8(2001), nr. 3, thema: (anti)globalisering.
- 2 J.M. Keynes, 'Theory of money and the exchanges', in: idem, *A tract on monetary reform* (Londen: Macmillan, 1923), p. 65: 'But this long run is a misleading guide to current affairs. In the long run we are all dead. Economists set themselves too easy, too useless a task if in tempestuous seasons they can only tell us that when the storm is long past the ocean is flat again'.
- 3 Zie bijvoorbeeld de publicaties van het Gen-ethisches Netzwerk: [gen@gen-ethisches-netzwerk.de](mailto:gen@gen-ethisches-netzwerk.de).
- 4 Zie bijvoorbeeld: B. Zagema, 'Laat wto buiten liberalisering overheidsdiensten', in: *Milieudefensie*, 30(2001), nr. 3, p. 24-25.
- 5 Zie bijvoorbeeld het Randstad Congres: *De mythe van de 24-uureconomie: werk en maatschappij in de 21ste eeuw*, 8 oktober 1998 en het seminar *Economisering van de samenleving* (juni 1999) van de werkgroep *Economie en Christelijke traditie* van de Katholieke Universiteit Tilburg.
- 6 Zie ook: T. van den Hoogen en J. Peil, 'De interpreterende agent', in: *Economisch Statistische Berichten*, 2 november 2001, p. 846-848.
- 7 Zie onder anderen: D. North, *Institutions, institutional change and economic performance*, Cambridge: Cambridge U.P., 1990; idem, 'Institutions', in: *Journal of Economic Per-*

spectives, 5(1991), nr. 1, p. 97-112, en F. Fukuyama, *Trust. The social virtues and the creation of prosperity*, Londen: Hamish Hamilton, 1995.

- 8 Fukuyama, *Trust. The social virtues*, bijvoorbeeld p. 20 en 34: 'It should also be quite evident that people do not always pursue utility however defined in a "rational" way, that is, by considering available alternatives and choosing the one that maximizes utility in the long run. Indeed, it is possible to argue that people are usually not rational in this sense' (p. 19-20) en: 'In the view of economists, culture becomes a grab bag or residual category used to explain whatever cannot be accounted for by general theories of human behavior. Culture, however, can have its own deep adaptive rationality, even if this is not evident at first glance. [...] culture is inherited ethical habit. [...] Culture in this sense can perhaps be most easily understood in terms of what it is not. It is not rational choice as used by economists in their basic model of human beings as rational utility maximizers. By "rational choice", I am speaking here in the first instance of rational means rather than ends – that is, the consideration of alternative ways of achieving a particular end and the selection of the optimal one based on available information. Choices influenced by culture arise out of habit. A Chinese person eats with chopsticks not because he or she has compared chopsticks to Western knives and forks, and finds the former better suited to manipulating Chinese food, but simply because those are the implements that all Chinese typically use. [...] The most important habits that make up cultures have little to do with how one eats one's food or combs one's hair but with the ethical codes by which societies regulate behavior – what the philosopher Nietzsche called a people's "language of good and evil".'
- 9 Fukuyama, *Trust. The social virtues*, p. 13: 'We can think of neoclassical economics as being, say, eighty percent correct: it has uncovered important truths about the nature of money and markets because its fundamental model of rational, self-interested human behavior is correct about eighty percent of the time'.

- 10 Fukuyama, *Trust. The social virtues*, p. 13.
- 11 Deze conclusie stemt niet overeen met wat de context van het citaat wellicht suggereert. Ook hier geldt wat reeds eerder is opgemerkt betreffende de spanning tussen Fukuyama's studie van het globaliserend kapitalisme en de methodologische typering van die studie in termen van de zogeheten *twenty percent solution*. Het citaat suggereert in de context van die typering dat Smith' benadering met die *twenty percent solution* spoort. Andere passages over Smith weerspreken deze interpretatie echter. Een voorbeeld vormt de passage waarin onder verwijzing naar Smith wordt uitgezet dat het menselijk handelen uiteindelijk in het teken staat van een existentieel verlangen naar erkenning door de omgeving (Fukuyama, *Trust. The social virtues*, p. 6-7). Vergelijk Fukuyama's interpretatie van de geschiedenis, waarin zijn studie van het globaliserend kapitalisme kadert: 'Today virtually all advanced countries have adopted, or are trying to adopt, liberal democratic political institutions, and a great number have simultaneously moved in the direction of market-oriented economies and integration into the global capitalist division of labor. As I have argued elsewhere, this movement constitutes an "end of history", in the Marxist-Hegelian sense of History as a broad evolution of human societies advancing toward a final goal. As modern technology unfolds, it shapes national economies in a coherent fashion, interlocking them in a vast global economy. The increasing complexity and information intensity of modern life at the same time renders centralized economic planning extremely difficult. The enormous prosperity created by technology-driven capitalism, in turn, serves as an incubator for a liberal regime of universal and equal rights, in which the struggle for recognition of human dignity culminates' (Fukuyama, *Trust. The social virtues*, p. 3-4).
- 12 'Political Oeconomy, considered as a branch of the science of a statesman or legislator, proposes two distinct objects; first, to provide a plentiful revenue or subsistence for the people, or more properly to enable them to provide such a revenue or

- subsistence for themselves; and secondly, to supply the state or commonwealth with a revenue sufficient for the publick services. It proposes to enrich both the people and the sovereign' (*Wealth of nations* IV, Introduction). Verwijzingen naar het werk van Smith hebben betrekking op de *Glasgow edition of the works and correspondance of Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1976 e.v.). Zie voor interpretaties van Smith' werk in het licht van de Schotse verlichting onder anderen: A.L. Macfie, *The individual in society. Papers on Adam Smith*, Londen: z.p., 1967; M.L. Myers, *The soul of modern economic man. Ideas of self-interest. Thomas Hobbes to Adam Smith*, Chicago: U. of Chicago P., 1983; A. Skinner, 'Adam Smith', in: J. Eatwell, M. Milgate en P. Newman (red.), *The new Palgrave. The invisible hand* (Londen: Macmillan Press, 1989), p. 1-42, en 'The shaping of political economy in the Enlightenment', in: H. Mitzuta en C. Sugiyama (red.), *Adam Smith. International perspectives*, New York: St. Martins Press, Houndmills: The Macmillan Press, 1993; E. Berns (red.), *Adam Smith. Ethiek, politiek, economie*, Tilburg: Tilburg U.P., 1986; J.T. Young, *Economics as a moral science. The political economy of Adam Smith*, Cheltenham: Elgar, 1997; J. Peil, *Adam Smith and economic science. A methodological reinterpretation*, Cheltenham: Elgar, 1999.
- 13 Adam Smith, *The theory of moral sentiments* (Oxford: Clarendon Press, 1976. Glasgow Edition. Oorspr. uitgave 1790), met name deel I t/m III.
  - 14 Smith, *The theory of moral sentiments*, deel I t/m III. Zie ook: Peil, *Adam Smith and economic science*, p. 82-113.
  - 15 Smith, *Wealth of nations*, I.ii. 1-2, LJ(A) vi.56 en LJ(B) 221-222. Vergelijk: Peil, *Adam Smith and economic science*, p. 134-137 en 144-145.
  - 16 Smith, *The theory of moral sentiments*, deel IV, in het bijzonder 1.1-3 en 2.2-3. Vergelijk: Peil, *Adam Smith and economic science*, p. 88 en 99-100.
  - 17 Adam Smith, 'The principles which lead and direct philosophical enquiries illustrated by the history of astronomy',

- in: idem, *Essays on philosophical subjects* (Oxford: Clarendon Press, 1980), deel I v.76.
- 18 Smith, *The theory of moral sentiments*, deel II.ii.3-5, en idem, *Wealth of nations*, deel I.ii.1-2.
  - 19 Smith, *The theory of moral sentiments*, deel I v.1.11.
  - 20 Zie onder meer: Smith, *Wealth of nations*, delen I.x.p en I v.ii.43-44.
  - 21 Zie onder meer: Smith, *Wealth of nations*, delen I.vii.6, I.vii.30, I.x.c.1, I v.ix.17, I v.ix.51.
  - 22 Smith, *The theory of moral sentiments*, deel II.ii.3.4.
  - 23 Zie onder meer: Smith, *The theory of moral sentiments*, deel I.iii.2.1, I.iii.2.8; Smith, *Wealth of nations*, deel v.i.g.12, v.i.f.48-61.
  - 24 *Stationary state*: eindtoestand waarin verdere groei niet mogelijk was en het loon niet hoger maar ook niet lager zou zijn dan het subsistentie-inkomen.
  - 25 Een toestand wordt als Pareto-optimaal of Pareto-efficiënt gekwalificeerd als geldt dat niemand een hoger nutsniveau kan bereiken zonder dat dit voor een ander een geringere behoeftebevrediging impliceert.
  - 26 Zie voor de hernieuwde aandacht voor uitgangspunten en interpretaties van gehanteerde begrippen onder anderen: U. Mäki, B. Gustafsson en C. Knudsen, *Rationality, institutions and economic methodology*, Londen: Routledge, 1993; R. Backhouse, *New directions in economic methodology. Economics as social theory*, Londen: Routledge, 1994; R. Heilbroner en W. Milberg, *The crisis of vision in modern economic thought*, Cambridge: Cambridge U.P., 1995; S. Dow, *The methodology of macroeconomic thought. A conceptual analysis of schools of thought in economics*, Cheltenham: Elgar, 1996.
  - 27 Zie bijvoorbeeld: G. Hodgson, 'Institutionalism, 'old' and 'new'', in: G. Hodgson, W. Samuels en M. Tool (red.), *The Elgar companion to institutional and evolutionary economics* (Aldershot: Elgar, 1994), p. 397-402; G. Hodgson, 'Institutional economics: surveying the "old" and the "new"', in: *Metroeconomica*, 44(1999), nr. 1, p. 1-28; G. Hodgson, 'The



- approach of institutional economics', in: *Journal of Economic Literature*, 36(1998), nr. 1, p. 166-192, en E. Furubotn, 'The old and the new institutionalism in economics', in: P. Koslowski (red.), *Methodology of the social sciences, ethics, and economics in the newer historical school. From Max Weber and Rickert to Sombart and Rothacker* (Berlijn: Springer, 1997), p. 429-463.
- 28 Peil, *Adam Smith and economic science*, p. 58-64.
  - 29 E. Kauder, *A history of marginal utility theory*, Princeton: Princeton U.P., 1965.
  - 30 Vgl. het bekende handboek van R.G. Lipsey e.a., *Economics* (New York: Harper and Row, 1990<sup>9</sup>), p. 151-155.
  - 31 Th. de Boer e.a., *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van mens- en cultuurwetenschappen*, Meppel, Amsterdam: Boom, 1988; B. Vedder, *Wandelen met woorden. Een weg van de filosofische hermeneutiek naar de hermeneutische filosofie en terug*, Best: Damon, 1997.
  - 32 T. Bottomore, *Between marginalism and marxism. The economic sociology of J.A. Schumpeter*, New York: St. Martin's Press, 1992.
  - 33 T. Vandevelde, 'Economie als studie van de regels van de toeëigening', in: K. Boey, T. Vandevelde en T. van Gerwen (red.), *Een prijswaardige economie. Een ethische visie* (Groot-Bijgaarden: De Standaard, Antwerpen: Centrum voor ethiek, 1993), p. 227-246.
  - 34 A. Sen, *Welzijn, vrijheid en maatschappelijke keuze. Opstellen over de politieke economie van het pluralisme* (Amsterdam: Van Gennep, 1995), vooral p. 174-201.
  - 35 H. Folmer, 'Waarom economen vaak miskleunen', in: *Economisch Statistische Berichten*, 3 november 2000, p. 879-881.
  - 36 J. Luyten en B. Hoefnagel (red.), *Het oog van de wetenschapsfilosoof. Visies op wetenschap en technologie* (Amsterdam, Meppel: Boom, 1995), met name p. 91-109. We spreken hier van 'zin' in de betekenis van een 'samenhangen stichtend verband'. We kiezen voor de term 'zinrationaliteit' in plaats van de term 'waarderrationaliteit', omdat deze term van Weber uitdrukkelijk verwijst naar *morele* waar-

den terwijl wij hier willen spreken van de zin van allerlei waarden, niet alleen van morele waarden.

- 37 Vgl. 'In het sociale denken van de katholieke kerk heeft de menselijke waardigheid het primaat op de individuele keuzevrijheid en autonomie [...] de diepste waarde van het mens-zijn (wordt) uiteindelijk niet ontleend aan het recht op of het vermogen tot zelfbeschikking [...] maar de waarde van het menselijk leven (wordt) als zodanig als iets onaantastbaars gezien. Dit gaat veel verder dan de Kantiaanse benadering van de menselijke waardigheid, die vaak bepalend is in discussies over mensenrechten' (B. Klein Goldewijk en V. Scheffers, 'Het primaat van de sociale ethiek. Het sociale denken van de katholieke kerk in het perspectief van een rechtvaardige internationale orde', in: E. de Jong (red.), *Naar gelijkwaardige partners?! Aanzetten tot een christelijk geïnspireerde visie op de positie van arme landen*, Assen: Van Gorcum, 1998, p. 24).
- 38 'Dies nenne ich den Fetichismus, der den Arbeitsproducten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und daher von der Warenproduction unzertrennlich ist' (Karl Marx, geciteerd in: *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig 1972, deel 2, lemma 'Warenfetichismus').
- 39 J. de Beus, 'Naar een politieke economie van het pluralisme', in: J. de Beus (red.), *Amartya Sen. Welzijn, vrijheid en maatschappelijke keuze. Opstellen over de politieke economie van het pluralisme, gekozen door Jos de Beus* (Amsterdam: Van Gennep, 1995), p. 34.
- 40 Gr. Witte-Rang, 'Globalisering en het Zuiden. Enkele gedachten', in: *Ophef. Tijdschrift voor hartstochtelijke theologie*, 8(2001), nr. 3 (november), p. 19.
- 41 Witte-Rang, 'Globalisering en het Zuiden', p. 20.
- 42 De Beus, 'Naar een politieke economie van het pluralisme', p. 34.
- 43 L. Heyde, *De maat van de mens. Over autonomie, transcendentie en sterfelijkheid* (Amsterdam: Boom, 2000), p. 83.
- 44 Heyde, *De maat van de mens*, p. 67.
- 45 Heyde, *De maat van de mens*, p. 88-89.

- 46 J.-P. Wils, 'Autonomie und Anerkennung', in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 47(2000), p. 29-30.
- 47 Zie: *NRC Handelsblad*, 5 februari 2002.
- 48 Voor de achtergrond van dit recht op leven, zie: Klein Golderijk en Scheffers, 'Het primaat van de sociale ethiek'.